

## 中国美学における詩の「大我」（無我の境）

明治期日本の中国思想研究による影響を中心に

楊 冰

初めに

「境界」という概念は、王国維（一八七七～一九二七）が一九〇八年に執筆した『人間詞話』<sup>(1)</sup>における中心的な概念である。その概念は、その後の中国美学の核心的な概念に展開されている。『人間詞話』<sup>(2)</sup>は、題名から理解すれば「詞」<sup>(3)</sup>についての理論であるが、詩や詩人についても触れているため、中国の詩の全般に通用する理論だと言える。『人間詞話』は中国古代の詩話によく用いられている、散文体による簡条書きによって書かれており<sup>(4)</sup>、全体的に六十四則の短い文によって構成されている。「境界」は、『人間詞話』の第一則早々に登場する。「一、詞は境界を以て最上と為す。境界有れば則ち自ら高格を成し、自ら名句有り。五代、北宋の詞独り絶する所以は此に在り<sup>(5)</sup>。」その後、王国維は「境界とは何か」という明瞭な定義を与えなかった。その代わりに、「造る境」と「写す境」、「有我の境」と「無我の境」<sup>(6)</sup>の二つで一对の「対概念」を上げて、「境界」を二つに分類して説明をする。特に「有我の境」と「無我の境」において、それぞれ作品例を挙げて説明をしている。

「有我の境／無我の境」は今までの研究で最も注目されてきた概念である。研究者たちは、「有我の境／無我の境」は明

瞭に定義されていない「境界」という概念の意味を解く重要な鍵だと、直感的に勘付いたのだ。今までの主な先行研究では、「有我の境／無我の境」がショーペンハウアーの美学理論の影響を受けていると主張されている<sup>⑦</sup>。しかし、先行研究には、一つの大きな見落としがあった。それは、『人間詞話』の理論形成における日本の思想の影響である。

筆者はこれまでの研究で、「有我の境」の分析を行ない<sup>⑧</sup>、「有我の境」に最も影響を与えた日本の学者を明らかにした。日本の最初の心理学者元良勇次郎（一八五八〜一九二二）<sup>⑨</sup>である。王国維は一九〇二年に元良勇次郎の著作『心理学』（金港堂、一八九〇年）と『倫理学』（富山房、一八九三年）二冊を翻訳した。その前年、王国維は日本に渡って東京物理学校に留学をしていたが、半年で帰国し、独学の時期<sup>⑩</sup>に入った。つまり、この独学時代で元良勇次郎の著作を翻訳したのである。元良勇次郎の心理学及び倫理学理論の基礎は、彼が帝国大学文科大（現東京大学文学部）で講じている「精神物理学」である。彼の言葉で言うところ「精神の現象を物理学的より学ぶものなり」<sup>⑪</sup>。彼は心を「物質運動の一変形」と見なし<sup>⑫</sup>、感情を「エネルギー不滅法の範囲内にある重力、電気力及び磁石など」と同一次元のものを見た<sup>⑬</sup>。物理学を志していた王国維が、精神現象を「物理学的」に分析をするという元良勇次郎の理論に関心を持ったのは、精神現象の科学的な根拠が示されていたからであろう<sup>⑭</sup>。

そして何よりも、元良勇次郎の理論は王国維にとって親しみやすかったのだ。元良勇次郎の思想の一つの大きな特徴は、「欧米の心理学で発見された原理」を東洋の哲学（儒学、禅宗）の「説明に応用」する所にある<sup>⑮</sup>。彼は仏教と儒学を心理学と見なし<sup>⑯</sup>、儒学の「心」の概念の本質を「感情」として捉えている<sup>⑰</sup>。王国維に影響を与えたのは、元良勇次郎の科学的に研究した、儒学の「心」の概念である。以下、「有我の境」における、王国維の受けた元良勇次郎の影響を筆者の先行研究を元に簡潔に述べる。

元良勇次郎の『心理学』の「心物相関論」を翻訳する際、王国維は原作の和歌の例の代わりに、白居易の詩「長恨歌」における自然描写の二句「行宮に月を見れば心を痛ましむるの色、夜雨に鈴を聞けば腸を断つる聲（行宮見月傷心色、夜雨聞

鈴断腸声。」によって説明している。ここでの月の色は「心を痛ましむ色」として、鈴の音は「腸を断つ声」として描写されている。万人に通じる視覚で見れば、月は同じ色であるが、自分しか持っていない心で月を感じれば、自分しか感じられない色（心を痛ましむ色）となる。鈴もまた同じである（腸を断つ声）。さらに、彼は原作にはない杜甫の詩「春望」も例として挙げている。「時に感じては花にも涙を濺ぎ、別れを恨みては鳥にも心を驚かす（感時花濺淚、恨別鳥驚心。）」の二句である。悲しむ詩人は、人が楽しく感じる春の花と小鳥のさえずりさえも悲しく感じる。詩人は、万人に共通する感官だけでなく、自分しか持たない心で外物を感知している。

『人間詞話』の「有我の境」で王国維の挙げた詞の例は「春望」と共通点を持っている。それは同じく花と鳥に対する感じ方が描かれている点である。「有我の境」で挙げられた例は「涙眼もて花に問えども花は語らず、乱紅飛んで秋千を過ぎて去く（涙眼問花花不語、乱紅飛過秋千去。）」、「可ぞ堪へん孤館春寒に閉ざされ、杜鵑の声裏に斜陽暮るるに（可堪孤館閉春寒、杜鵑声裏斜陽暮。）」である。その二つの例に対して、王国維は「我を持って物を観れば、物は我の色に染まる」と説明している。「観る」とは「心で感知する」ということである。そして、「我」の実態は元良勇次郎の心の概念である。その心は感情を本質としている。元良勇次郎の心の概念は、物理精神学の原理で証明した儒学の心の概念である。王国維は、元良勇次郎の心理学の角度から作詩と詩人の心の関係を「有我の境」という概念に表した。彼は、詩人の心を詩人の「自我」と見なしている。

感情というものは、人間の内側にあるもので、目に見ることもできず、また、耳に聞くこともできない。時々刻々に変化して捉えようがないものだ。心理学の「心物相関」で考えれば、詩人がある瞬間に感じた自然物は、その瞬間の自分の感情であって、自分の心の表れといえる。その瞬間に感じた自然物を詩に描き出すことは、その瞬間の感情を経験している自分を描き出すことに他ならない。それは詩における「有我の境」の誕生である。言い換えれば、「有我の境」とは、詩における自然描写であるが、その自然描写は詩人の瞬間的に生きている自我の象徴である。これは「物は我の色を著く」の意

味である。「乱紅飛んで秋千を過ぎて去く」の惨めな姿の乱紅と空っぽの秋千、「杜鵑の声裏に斜陽暮るるに」の悲鳴をあげた杜鵑と暗黒に沈む斜陽、どれもその瞬間を生きていた詩人の感情、さらにその感情を経験したその瞬間の詩人の自我の象徴である。その自我は、心理学的な自我だが、西洋的なものではなく、儒学的な情を本質とする自我である。

もし自我の誕生（有我の境）が境界の誕生の前提と解すならば、「無我の境」というのは、境界にならない前提と解せる。しかし、王国維は「無我の境」も「境界」を有するという。それでは王国維のいう「無我」とはどういう意味だろうか。本論文は「無我の境」の分析を行い、「無我」の意味を明らかにし、更に「無我の境」が如何なる境界なのかを探りたい。

## 一、無我の境における「新たな自我」

### 一―一 経験的な我―陶淵明の「飲酒五」

まず、王国維の挙げた二つの「無我の境」の例を詳しく見よう。「菊を采る 東籬の下、悠然として南山を見る。（采菊東籬下、悠然見南山。）」、「寒波澹澹と起り、白鳥悠悠と下る。（寒波澹澹起、白鳥悠悠下。）」、「有我の境」で各句の文字数が一定ではない「詞」を例として挙げているが、「無我の境」では各句の文字数が一定する「詩（五文字古詩）」を例に挙げている。だが、「有我の境」と同じように、「無我の境」の二つの例においても花や鳥、山、川などの自然物が描写されている。王国維の挙げた例は、それぞれ詩の一部分である。これらの一部分は、詩の断片に過ぎず、今までの研究では、彼が例示した詞の「二句」だけの分析に止まっているものが多い。しかし、王国維はなぜその詞の「一部」だけを選んだのか。また、その一部を選んだ理由は何か。詩の全体から切り出した、これらの風景描写だけを分析しても「無我の境」を正しく理解する事はできない。詩の全体を理解した上で、更にこれらの自然に関わる描写の持つ意味を分析し、初めて「無我の境」を理解することができるのではないだろうか。

「無我の境」の例は、それぞれ東晋<sup>(18)</sup>末期の詩人陶淵明(三六九年〜四二七年)の「飲酒詩その五」(以下、「飲酒五」という。)<sup>(19)</sup>と金朝<sup>(20)</sup>末期の詩人・文学家の元好問(一一九〇年〜一二五七年)の「穎亭留別」である。生きる時代は八百年も隔てているが、二人の詩人は関連性を有している。

陶淵明の詩は後代の多くの文人達<sup>(21)</sup>に愛された。元好問もその中の一人である。元好問は陶淵明の詩に対して「一語天然<sup>(22)</sup> 万古新<sup>(23)</sup>たり、豪華<sup>(24)</sup> 落尽<sup>(25)</sup>して真淳<sup>(26)</sup>を見る(一語天然万古新、豪華落尽見真淳。)(『論詩三十首』)。どの一語をとってもすべて自然で永遠に新鮮さを失わぬ、粉飾をすっかりかなぐりすてた淳朴そのものの姿を見せているからだ<sup>(27)</sup>。その評価は陶淵明の詩の良さを最も捉えていると現代の研究者に評価されている<sup>(28)</sup>。また、元好問は陶淵明の詩作を意図的に真似ていたと、研究者たちに指摘されている<sup>(29)</sup>。現に、元好問は「穎亭留別」と同じ年(一二二五年)に陶淵明の「飲酒二十首」を真似て「飲酒五首」と「後飲酒五首」を創作した。すなわち、元好問は陶淵明の詩風を継承する詩人である。

王国維がここで選んだ陶淵明の「飲酒五」は彼の『飲酒詩』全二十首の中で最も知られているものである。詩の具体的な創作年は五つの説があつて異なるが、いずれも陶淵明が最後の官職・彭沢県の県令を辞めた後、故郷の江州の尋陽郡(現江西省)<sup>(30)</sup>に戻つて畑を耕す生活を送つた時期に集中している<sup>(31)</sup>。「飲酒二十首」の最初に書かれた「序」から飲酒二十首の描かれた背景を伺うことができる。それは、閑居した生活は楽しみがないため、良い酒を飲んで酔つた後、自らを楽しませるために書いたという<sup>(32)</sup>。二十首の多くは陶淵明の人生に対する思考が述べられている<sup>(33)</sup>。しかし、「飲酒五」はそれらの思考は一切触れずに、陶淵明の日常の生活と身近な自然環境が描写されている。では、「飲酒五」を見よう。

廬<sup>(いぼり)</sup>を結んで人境<sup>(ひとのまへ)</sup>に在り、而も車馬<sup>(くるま)</sup>の喧<sup>(かまひ)</sup>しき無し。君に問ふ<sup>(いかに)</sup> 何<sup>(なに)</sup>して能<sup>(しか)</sup>く爾<sup>(なん)</sup>るか、心遠<sup>(こゝろとほ)</sup>さかり 地<sup>(おのゝ)</sup>自ら偏<sup>(ひとへ)</sup>ればなり。  
菊<sup>(きく)</sup>を采<sup>(と)</sup>る 東籬<sup>(とうし)</sup>の下、悠然<sup>(ゆゑん)</sup>として南山<sup>(なんざん)</sup>を見る。山<sup>(やま)</sup>気<sup>(き)</sup>日<sup>(ひ)</sup>夕<sup>(ゆふ)</sup>に佳<sup>(よほ)</sup>く、飛鳥<sup>(とせう)</sup> 相<sup>(あひ)</sup>與<sup>(よ)</sup>て還<sup>(かへ)</sup>る。此<sup>(こゝ)</sup>の中にこそ真意<sup>(まごころ)</sup>あれ、辨<sup>(べん)</sup>ぜん  
と欲<sup>(ほつ)</sup>して已<sup>(ま)</sup>に言<sup>(こと)</sup>を忘<sup>(わす)</sup>る。

陶淵明が官を辞めた理由について、辞めた直後に書いた「歸去來辭」で触れている。それは、「自ら心を以て形の役を為す」ということができなかつたからである。まず、形という意味を見よう。「形」の代わりに「口腹」も用いられ「皆口腹の自ら役せしなり」と述べたことがある。形とは、生理的な身体を意味している。生理的な身体の飲食の需要を満足させるために、心の望まないことをすると理解できる。

陶淵明が生きていた東晋末期は、軍閥たちが相次いで造反し、中央政權に襲いかかって天下を取ろうしていた時代であった<sup>29)</sup>。「歸去來辭」の序にも「時に於て風波まだ静まらず」と戦が絶えない様子を語っている。人間の権力への欲望が膨張している政治の世界では、平和な時代よりも険悪な様相を呈していたのであろう。最初の二句を文字の通り読めば、人が賑わう里に家を作ったが、車馬のやかましさを感じない、と解せる。だが、当時の「車馬」とは荷車の類ではなく、官僚専用の乗り物であるため<sup>30)</sup>、もう少し深い意味が託されているようにも考えられる。つまり、人間の欲望に騒めいた世の中に生きているが、自分の心は動じないと、理解できる。心の高潔さが表現された、屈原の「世を挙げて皆濁れるに、我独り清めり（挙世皆濁、我独清）」に近い意味だと考える。次は三、四句の詩人の自問自答の箇所焦點を向けたい。

「君に問ふ 何して能く爾るかと、心遠ざかり 地自ら偏ればなり。」何故それができるかというところ、心が遠ければ、住む地も自ずから辺鄙になるからだ。陶淵明は身体より心の感覚を重んじている。これは、身体としての自身がどこに在るかということではなく、心としての自身がどこに在るかによって自分の居場所が定められるということである<sup>31)</sup>。自分の心を「風波まだ静まらぬ」世の中から遠ざければ、詩人自身も自らの静かな世界に居られる。自問自答を通じて、陶淵明は自らの内面を見つめている。

では、詩人の心はどこにあるのだろうか。詩人の自問に続き、詩の読み手の私たちは、詩人の心の所在を問いかけたくなる。そこで、王国維の選んだ「無我の境」の二句が始まる。「菊を采る東籬の下、悠然として南山を見る。」私たちの視線は、菊を摘み取って頭を上げた詩人の視線に導かれ、ふっと彼の家の南方に位置する廬山（江西省）、別名南山が「目に映る」。

ここで注目したいのは「見（見る）」という動詞が用いられている点である。「飲酒五」が最初に収録された梁の時代の『文選』及び唐代の『芸文類集』では「見」ではなく、「望（眺める）」という動詞であった<sup>32</sup>。だが、陶淵明の詩が最も評価されている宋代になって、官僚で文学者の蘇東坡は、「陶淵明は菊を採って山を見たという表現は最も妙である。「望」の説もあるが、その説に従えば、詩の神気が全部失われてしまう。」と「見」の妥当性を主張している（『東坡題跋』卷二「淵明飲酒詩後」<sup>33</sup>）。それ以来、「見」の説が定着し、王国維の見方も「見」の説を取っている。筆者も「見」という字に注目したい。

「見」という字の持つ幾つかの意味の中に、「目に接して能く物を辨別するなり（中庸、「視之而不見」）」という他動詞の意味と「顕なり」という自動詞の意味がある<sup>34</sup>。前者の場合は、陶淵明が主語で、見る主体である。南山が目的語で見られる客体である。陶淵明は悠然と南山を目にしたと理解出来る。だが、後者の「顕なり」の意味で考える場合は、主語（主体）が陶淵明ではなく、南山となる。「南山が悠然と陶淵明の目の前に現れた」と理解できないこともない。「見」という字が用いられたため、詩人と南山はどちらも主体として考えられ、「悠然」が詩人の心境と南山の雰囲気という両者の修飾になりうる<sup>35</sup>。

後者の解釈を採れば、詩人の心の所在に対する私たちの問いに答えが得られる。わたしたちの視線が南山に導かれると共に、詩人の心も、悠然たる南山にあると感じられる。さらに言えば、悠然たる南山は陶淵明の心である。そして、南山の風景が描写されている。「夕方の南山の光景は素晴らしい、鳥たちが連れ立って山の巣に帰っていく」。夕方の柔らかな光に、山の巣に帰っていく鳥たちの姿。まさに悠然な風景である。

陶淵明の「飲酒詩その四」（以下、「飲酒四」という。）にも鳥が描かれている。一羽の鳥は、仲間からはぐれて日が暮れてもせかせかと飛び続ける。その鳥は帰るべき罫とてなく、さまよいつつ、夜ごとにその声は悲しげとなる。一本だけ茂っている高い松の木を見つけて、鳥は向かっていく。詩の最後に鳥の心情が描かれている。松の木に身を託するには心強く、

千年たりともここからは離れずにいつまでもここにしようという<sup>(36)</sup>。

「飲酒四」で描かれている鳥と松は、陶淵明の実際に目にした現実的な自然物というより、陶淵明の虚構であって象徴的な描写だと推するのが自然である。一羽の鳥は、政治の世界に孤独感を感じて心の拠り所を探し求める詩人の精神世界の象徴だと考えられる。陶淵明は自然物「松」や「蘭」などを通じて、自分の内面を象徴的に描き出す手法を好んで詩に用いている<sup>(37)</sup>。ただ、「飲酒四」と異なっているのは、「飲酒五」には「菊を摘み取る」という日常的な行動が描かれているため、その後に登場する、ふっと目に飛び込んできた南山、南山の嵎に帰っていく鳥たちも詩人の実際に見た自然物に違いない。つまり、「飲酒五」は、陶淵明の虚構ではなく、実際の体験に基づいている詩なのである。

詩の最後に「此の中にこそ真意あれ、辨せんと欲して已に言を忘る」と、詩が幕を閉じる。詩人のいう「此の中」とは鳥たちが帰っていく夕方の南山の風景である。「真意あれ、辨せんと欲して已に言を忘る」というのは、莊子の思想が使われているとされてきた<sup>(38)</sup>。その理由はここの「辨」は莊子の「辯」と理解されたからである。莊子は、聖人は「聖人議して辯せず（聖人議而不辯）」<sup>(39)</sup>、「大道は称せられず、大辯は言はず（大道不稱、大辯不言）」<sup>(40)</sup>と述べたことがある。また、「言を忘れる」というのも莊子の思想が用いられているとされている。「言は意にある所以なり、意を得て言を忘れる（言者所以在意、得意而忘言）」というのとはよく知られる莊子の言葉である。莊子は、老子と同じく真理（道）は言語で表現できないと認識しており、莊子の「言を忘れる」というのは言語で表現できないという意味である。

莊子は哲学者であるが、陶淵明は詩人である。同じ言語であっても、哲学者である莊子のいう「言」は「哲学の言語」で、詩人である陶淵明のいう「言」は「詩の言語」である。詩人は言語の表現能力に長けている。どんな感情でも言語に転換させられるからこそ詩人なのである。その両者の違いを踏まえるならば、「詩の言語を忘れる」という状況は、詩の言語にする材料としての内面の感情が湧き上がらない時であったり、言語を駆使できない時と考えるのが自然ではなからうか。つまり、陶淵明は、得られた真意を言語で表現できないものだと、言っているのではない。

「飲酒詩その十四」には友人達と酒を飲む時に「覚えず我れ有るを知るを」<sup>(4)</sup>と忘我の境に入ったことが描かれている。「飲酒五」においても、陶淵明の「忘言」は同じく「覚えず我れ有るを知るを」という忘我の状態を表していると考えられる。また「已」という字ではなく、「忽」という字の説もある<sup>(4)</sup>。「忽」という字は、瞬間的な体験を表している。前文で述べたように、飲酒全二十首は全て酒に酔った後に書かれたものである。酒に酔った陶淵明は菊を摘み取ってふっと南山を見た。その瞬間、南山の風景に見惚れて、我を忘れた。

陶淵明の忘れた我は、詩人である我である。それは、感情を持つ我で、言語を操れる我である。ただ、詩には、陶淵明の真意を経験する我が残されている。感情的な我、知的な我が消えた後、経験的な我が浮かび上がる。真意を得られたと同時に、彼は経験的な我、真の我を得られたのであろう。

#### 一―二 宇宙即ち我―元好問の「潁亭留別」

「無我の境」の第二の例、「寒波澹澹と起こり、白鳥悠悠と下る。(寒波潺湲起、白鳥悠悠下。)」元好問の詩「潁亭留別」<sup>(4)</sup>の二句である。この詩もまた陶淵明と同じく、元好問が官職を辞めた後に書かれたものである。官職を辞めた元好問は故郷に戻る途中に友人たちに会い、また別れを告げて故郷に赴く<sup>(4)</sup>。詩の最初の「故人分攜を重んじ、流れに臨みて歸駕を駐む」という二句は、見送る友人との別れの際、川の傍<sup>(4)</sup>で饞別の詩を作ったという詩の背景が描かれている<sup>(4)</sup>。つまり、陶淵明の「飲酒五」と同じく実際の体験に基づいて創られた詩作である。「流れに臨みて」詩を作ったという表現は、陶淵明の「帰去来辞」にある「清流に臨みて詩を賦す」を連想させる。

故人 分攜を重んじ、流れに臨みて歸駕を駐む。乾坤 清眺を展べ。萬景 相い借るが若し、北風 三日の雪 太素  
元化を乗る。九山 鬱として崢嶸たり、瞭く陵跨を受けず。寒波 澹澹として起り、白鳥 悠悠として下る。歸るを

懐う人は自ら急にして、物態 本と閑暇たり。壺觴 吟嘯に負き、塵土 悲咤に足る。首を亭中の人に回らせば、平林  
淡として 畫の如し。

友人たちは別れを惜しんでいるため、詩人は一旦馬車を駐める。その時、詩人は潁水の周辺に広がる天地（乾坤）を眺める。人も含め、万物は繋がりを持って、互いに支え合っている（相借）<sup>(47)</sup>。北風が吹き出してから三日間雪が降り続いている。天地万物を形成する質料の太素<sup>(48)</sup>は、万物の本源的な発展（元化）<sup>(49)</sup>を掌っている。

風と雪の中、全身で自然を感じた詩人は、万物の形成と発展を司る、宇宙の原理を連想した。陶淵明にも宇宙の原理を詠う詩作がある。「萬理は自から森として著る」（「神釈」）。万物それぞれに与えられた法則、原則で様々な形をとって厳然とはつきりあらわれるという意味<sup>(50)</sup>。陶淵明も元好問も、自然を単なる美しい風景として鑑賞するのではなく、宇宙の原理を悟らせるといふ哲学的な次元で捉えている。

その後、陶淵明のように、元好問の目にも山が映される。草木の茂っている青々としている九つの山<sup>(51)</sup>は高峻な様子で、全く侮辱されず、踏み躪られないと、元好問が感じた。「陵」は、「侵侮」を意味し<sup>(52)</sup>、「跨」は勝にも通用し、両股の間の意味で侮辱を受ける意味（韓信の股ぐり）がある<sup>(53)</sup>。元好問の年表によると、「潁亭留別」が作られた一二二五年の一四年前から、元好問の祖国の金は、チンギス・カンが率いる元に侵略されてきた。そして、十一年前、元好問の兄元好古が元軍に殺害され、それからの五年間、元好問は母親を連れて元軍から逃げ続けていた<sup>(54)</sup>。現実の世界で侵略軍に屈辱的な経験をされているが、自らの精神世界は決して侵略者に屈服せぬ気高さを持っている。山々の描写を通じて、元好問は自らの精神世界を象徴的に描き出している。陶淵明と同じように、元好問の精神的な気高さが描かれている。

詩が中盤に入った時、王国維の選んだ「無我の境」の二句が続く。詩人の目に、流れている潁水と降ってくる白い鳥たちが映っている。「寒波澹澹と起こり、白鳥悠悠と下る」。「澹」という字は淡と共通し、「澹澹」は水が緩やかに流れる様子を

表し、「悠悠」は鳥たちの動きがゆっくりとしている様子を表している。冷たい潁水が緩やかに流れ、白い鳥たち<sup>(55)</sup>がゆっくりと降りてくる。

注目したいのは、陶淵明の「悠然」に対して、元好問は「悠悠」を用いている。王国維が挙げたこの二つの例とも、「悠」という字が用いられている。「悠」は「遠なり。また、閑暇の貌」という意味を持つ<sup>(56)</sup>ため、広々としている空間と綿々たる時間を表していると理解出来る。「飲酒五」の「悠然」以外に、陶淵明は他の詩にも「悠」の字を用いて自然を表現した。「宇宙 一に何ぞ悠たる、人生 百に至ること少なり」。宇宙の無限な空間と時間は「悠」を通じて表されている。

その後、「悠々」の字と呼応するように「歸るを懷う人は自ら急にして、物態本と閑暇たり」と「閑暇」が用いられている。「閑」と「悠」は合わせて「悠々閑々」、「悠々閑適」などの言葉があつて相互近い意味を持っている。閑暇なる自然、旅に急ぐ自分が対比されている。「澹澹」と「悠々」は、すでに自然の間暇なるありさまを表していた。詩人は水と鳥の運動から永遠に循環し続けている宇宙の運動を感じたのかもれしない。

その次もまた対比である。「壺觴 吟嘯に負き、塵土 悲咤に足る。」<sup>(57)</sup>「壺觴」というのは酒を飲む杯のことである。陶淵明の詩には「壺觴を引いて以て自ら酌み」(「歸去来兮辞」<sup>(58)</sup>)、「一觴独り進むと雖も、杯尽き壺も自ずから傾く」(「飲酒詩その七」(以下、飲酒七という。))がある。吟嘯とは、詩を吟じたり口笛を吹いたりすることを指す。陶淵明の詩には「嘯傲す東軒の下、聊か復た此の生を得たり」(「飲酒七」)、「東の阜に登りて以て、舒ろに嘯き」(「歸去来兮辞」)がある。壺觴も吟嘯も陶淵明の世界を象徴するもので、塵土は元好問の生きる俗世の世界を象徴するものである。陶淵明のような隠者と照らし合わせた後、元好問は自らの生きる姿を見つめる。その自分がまことに悲しいものだという。

詩の最後を迎える。「亭中の人を回首ると、平林は畫の如き澹となり」。ここで旅に出た詩人が暫く進んだ後、先ほど友人たちが自分を見送りっている潁亭を振り返る。再び「澹」という字が用いられている。「澹」は色の薄さというより、全体の雰囲気「恬静」を表現している。平原の林が水墨画のように恬静としている。

詩の最後に浮かび上がってきたものは、やはり自然の姿である。南山の風景にこそ真意があると、陶淵明が「飲酒五」の最後で述べたが、元好問は林の風景を持って詩を終わらせて何かの真意があるように余韻を漂わせる。最初の「流れに臨みて歸駕を駐む」から「白鳥悠悠と下る」、後半の「壺觴吟嘯に負き」。元好問は詩を通じて陶淵明の世界に近づこうとしている。

今思えば、「瞭く陵跨を受けず」は精神的な高潔さを表していると同時に、現実に対する悲憤が隠せずに滲み出ていた。だが、元好問の心境が少しずつ変化してきた。その心情が変化する境目は、王国維の挙げた詩の中盤の「寒波澹澹と起こり、白鳥悠悠と下る」である。詩人は運動し続ける自然の姿を見た時、現実に対する悲憤が静まり、悠とした心境となった。

「悠」という漢字は、宇宙の空間的な広さと時間的な長さを表現していると同時に、人間の「心が伸びやかとなった状態」も表現できる<sup>(39)</sup>。真意は「悠」という形容詞の持つ意味から伺える。南山の風景も林の風景も詩人たちの心の風景である。詩人は、宇宙と一体化し、「悠然」、「悠々」となって精神的な自由を得られる。「無我の境」とは、自然(宇宙)と一体化した自由自在な自我の誕生だと言える。「無我」とは、新たな自我の誕生を意味しているのだ。

## 二、無我の境における「大我」

### 二―一 反観―孔子の境界

『人間詞話』において以上の二首の詩の例をあげた後、王国維は「無我の境」を簡潔に説明する。「物を以て物を観る、故に何者の我爲り、何者の物爲るやを知らず」と。ここは「無我の境」の意味を理解する重要な説明である。「物を以て物を観る」という表現は、宋代の哲学者・邵雍の「反観」の理論に共通している。邵雍の「反観」の理論について、『人間詞話』の四年前に発表された王国維の文章に取り上げられたことがある。また、「反観」の理論を説明するために、王国維は陶淵

明の「飲酒五」を例として挙げている。

一九〇四年に発表した、「孔子の美育思想」という、孔子の美的教育の思想を論じる文章において<sup>(60)</sup>、

邵子曰く「聖人は万物の情を一つとして出来るのは反観ができるからである。反観というのは、所謂我を以て物を観ず、物を以て物を観るということである。物を以て物を観ることができれば、我はその間に存在することがありえない。」  
〔『皇極経世観物内篇七』詩に表されているものは、陶淵明の詩の如き「菊を采る東籬の下、悠然として南山を見る。山気日夕に佳く、飛鳥相與て還る。此の中にこそ真意あれ、辨せんと欲して已に言を忘る。〕

王国維の引用の中に「物を以て物を観ることができれば、我はその間に存在することがありえない」という部分がある。一九〇四年に、彼は「反観」の理論における我の不在に注目している。「反観」における「我の不在」に対する注目は、やがて四年後の「無我の境」の「無我」に結晶したのであろう。哲学の概念は詩論の概念へと展開されていく。王国維は、詩と哲学の関係をどう理解していたのだろうか。『人間詞話』が発表される二年前の文章において、彼は次のように述べたことがある<sup>(61)</sup>。

文学の中の詩は哲学と同一の性質を持っている。両者の解釈しようとするものは皆宇宙人生の根本問題である。ただ、その解釈の方法は、一つは直観的で、もう一つは思考的である。一つは頓悟的で、もう一つは合理的である。

ここでいう、哲学と同じ性質を持つ詩は、「有我の境」の詩ではない。前文で触れたように、有我の境の「我」は、心理学的な我である。哲学のような詩は、「無我の境」を持つ「飲酒五」のような詩である。「飲酒五」は、哲学者の邵雍の哲学

理論「反観」と同じように、「宇宙人生の根本問題」を表現していると、王国維は考えている。

宇宙人生の根本問題に対して哲学の思想的で合理的な解釈方法と対比的に、詩の解釈方法は直観的で頓悟的である。思考と合理は、知性の働きである。「直観」というのは、「有我の境」の分析で明らかにした<sup>(63)</sup>ように、心理学の用語 perception で「外物直ちに外官を刺激し心之に反應する」という意味である。「知覚」とも言い換えられる。それは主に内面の感情が引き起こされる場合である。つまり、直観は詩人の感情が働く場合である。「頓悟」というのは仏教の用語で、瞬間的に悟りの境地にたどり着くという意味である。従って詩人の知性ではなく、意志が働く。直観的で頓悟的な詩、「無我の境」を有する詩は、詩人の感情と意志が作用するものである。

再び「孔子の美育主義」に立ち戻る。「反観」の哲学について、王国維はさらに次のように解釈している<sup>(64)</sup>。

その人、その境は磅礴万物と一体し、我即ち宇宙で、宇宙即ち我である。雨上がりの爽やかな風と冴えわたる月は、その明るさを喩えられない。泰山や華山などは、その高さを語れない。南溟や渤海などは、その広さを表せない。

その人の持つ境は、自然と一体化し、我は宇宙であって、宇宙は我である。この「宇宙と一体化した我」は、まさに前文で分析した「無我の境」に誕生する自我を指しているであろう。月の明るさ、山の高さ及び海の広さで、その自我の高潔さと高尚さ、及び広大さを象徴的に表している。

王国維はこの続きにおいて、「宇宙即ち我」の我に対して、いよいよ「境界」という言葉を用いて次のように述べている<sup>(65)</sup>。

この時の境界は希望も恐怖もなく、内界の闘争もなく、利も害もなく、人も我もなく、繩墨に従わずに、自ずから道徳の法則に合う。人はこのようになれば聖の域に入るようであるが、国はこのようになれば理想国となる。

ここで前文の「境」（その人、その境）は「境界」という表現となる。この「境界」は四年後の『人間詞話』の「無我の境」の原型であって、ここの説明は、やはり王国維の「無我の境」に対する最初の構想である。

「希望」と「恐怖」は、それぞれ積極的な感情と消極的な感情で、同時に生じる場合は衝突（葛藤）が生じる。「希望も恐怖もなく、内界の闘争もなく」というのは、感情の衝突が起らない状態である。「利もなく害もなく、人も我もなく」というのは、他人との関係における利害が生じず、自分と他者の区別が消える状態である。内的に感情の衝突が消え、外的に他者との隔たりが消える状態である。

そのあとの「繩墨に従わずに、自ずから道德の法則に合う」というのは、道德について述べている。孔子の「心の欲する所に従へども矩を踰えず（従心所欲而不踰矩）」（『為政第二』『論語』）の意味に近い。つまり、「心の欲するままに行動しても規範に合し、道理に外れるようなことがない」<sup>(65)</sup>。この引用の後、王国維は孔子のいう「安んじて之を行い（安而行之）」こそ美育の働きたと、つけ加えている<sup>(66)</sup>。「安んじて之を行い」というのは「思うままにこれを行う」という意味で、「これ」というのは儒学の「道と徳」である<sup>(67)</sup>。「繩墨に従わずに、自ずから道德の法則に合う」と「安んじて之を行い」のどちらも無理しない心、思うままの心という心の自由が伝わる。

「人はこのようになれば聖の域に入るようである」の「人」は孔子のような人を指している。「無我の境」を持つ人は聖の域に入った人である。つまり、儒学の聖人である。従って、「無我の境」というのは、孔子のような儒学の聖人の持つ精神世界である。それは儒学の理論世界であって、儒学の根本原理を表現している。

## 二―二 反省―小我から大我へ

はじめにで触れたように、元良勇次郎の心理学は「有我の境」に影響を与えた。それでは、「無我の境」に於いて、元良勇次郎の思想の影響はなかったのだろうか。これから、「自我」の概念を中心に、「無我の境」と元良勇次郎の倫理学思想の

関係性を考えたい。

王国維の翻訳した、元良勇次郎の『倫理学』には「自我」という章があった。元良勇次郎の自我に対する定義は「数個の情結合シテ一組織ヲナシタルモノヲ自我ト云フ」。その後、「小にしては」と「大にしては」という二つの角度から小さい自我と大きい自我を説明する。「小にしては」、「心中ニ存在シテ常ニ諸精神現象ニ伴生スル所ノ感覚ノ結合ナリ」と述べ、「自覚」である。「大にしては」、「宇宙間心外ノ物ナシトス。換言スレバ宇宙則チ自我ナリトス」と説明する<sup>(68)</sup>。従って、自我の概念は確定されているものではなく、変化するものだという<sup>(69)</sup>。その後、彼は他人と関係なく自我の観念を考える場合は「主観的自我」、「行為的自我」に分けられる。主観的自我は、「主観的存在」であるが、行為的自我は、その人の「意志活動の範囲」であって、他人の精神上に影響を及す<sup>(70)</sup>。ここでは元良勇次郎ははっきり明示していないが、小にしての自我、つまり自覚は、主観的な自我で、大にしての自我、宇宙即ち自我は行為的な自我で意志活動の範囲で人に影響を及すものだと考えられる。彼は自我の範囲を広げるべきという<sup>(71)</sup>。

元良勇次郎の倫理学において、「自我」という概念が詳しく論じられている著作は、『倫理学』が出版された七年後の一九〇〇年に出版された『倫理学講話 中等教育』（前後編二冊）である。一九〇三年、政治家で文学者である梁啟超は、自ら創刊した『新民叢報』で発表した「東籍月旦」において、二冊の必読書の中、元良勇次郎の『倫理学講話 中等教育』を読者に強く推薦している<sup>(72)</sup>。つまり、元良勇次郎の思想に関心を持ったのは、王国維だけではなかった。この梁啟超に推薦された『倫理学講話 中等教育』を王国維が読んだ可能性は十分考えられる。

『倫理学講話・中等教育 前編』の最初において、元良勇次郎は「自我」について詳しく論じている。彼はまず「自己の何物たるかを考ふるに、是れ固より容易の問題に非ず」<sup>(73)</sup>と、自己は簡単に定義する概念ではないと述べる。そして、自己の「身体的状態」、「精神的状態」、「社会との関係」、「天然との関係」に分けて「自己」を論じていく。『倫理学講話・中等教育 後編』の思想倫理を論じる部分で、「反省の習慣を養成すべき事」において、自己を知ることの重要性を語る。人間

は自分の顔を見ることができないことと同じように、自分の心を知ることもし難しい。しかし、ギリシアの「自己を知れ」の諺や、禪宗の「見性」のように、我が心の状態を顧みて、「自己を知る」ことは人生において欠かせないことだという<sup>74</sup>。元良勇次郎にとっての知るべき自己は、自己の心で自己の「精神的状态」の事である。つまり、身体や社会、天然との関係に立脚する自己より、彼は「精神的状态(心)」としての自己を最も重要視している。元良勇次郎の自己は、「精神的状态(心)」としての自己である。

『倫理学講話…中等教育 前編』において、精神的状态としての自己について、彼は「小宇宙」と「大宇宙」という二つの例えを用いた。「即人の精神は宇宙万物の写象を包容して孤立し別天地をなすものとす。是れ先哲の人心を指して小宇宙と称へし所以なり」。「経験上より得たる知識を増加し、その状態をして益々大宇宙(即現実の世界)に類似するに至らしむるものなり」<sup>75</sup>。小宇宙から大宇宙へ拡める方法として精神活動の度を「増加する」しかないという<sup>76</sup>。

この小宇宙は彼の言う「小にしての自我」で、大宇宙は「大にしての自我」であろう。元良勇次郎の倫理学の特徴は、二つの自我の存在ではなく、「大きい意味の自我」は「小さい意味の自我」の目指すべきものであって、小我から大我への発展が重要である。だが、小さい意味の自我は、必ず大きい意味の自我へ辿り着けるのだろうか。つまり、その可能性はどこにあるのだろうか。

『倫理学講話…中等教育』が出版された五年後、元良勇次郎は一九〇五年四月にローマで開催された国際心理学会で「Idea of Ego in Eastern Philosophy」と題する論文を発表した。この論文の日本語の全文訳は、同年の八月と九月に『丁西倫理会倫理講演集』(二五号、二六号)に「東洋哲学に於ける自我の観念」という題で連載されている。彼はその論文において自分の「東洋哲学の教義及び組織の研究」は単なる好奇心ではなく、「人性の研究」及び「教育方法」に対して貢献できるからだと<sup>77</sup>述べ、東洋哲学の理論価値は「人性論」にあると指摘している。

「東洋哲学に於ける自我の観念」において「人性論」は、儒教の「教義の全組織の根底」だと指摘し、孟子の性善説を取

り上げる。孟子の「先天的な善とする人性」を立証する理論は、孟子の「四端」の理論だという。「即ち惻隱の心は仁の端なり、羞惡の心は義の端なり、辭讓の心は礼の端なり、是非の心は知の端なり」。元良勇次郎は、孟子の四端を「幼年の時顯れる単純なる感情」として捉えている<sup>(75)</sup>。『倫理学』に於いても、元良勇次郎は孟子の「四端」を「自發的な情」として捉えている。「四端」を「意志作用以外の天然的及び生理的作用」と密接な關係を持つと述べている<sup>(79)</sup>。

はじめにで触れたように、元良勇次郎は精神物理学の観点から感情を「エネルギー不減法の範囲内にある重力、電気力及び磁石など」と同一次元のものと見ている。彼は、情を意識に現れて捉えようのないものとしてではなく、一種のエナジー、力としている。「東洋哲学における自我の概念」の最後において彼は「自我の本躰」を仏教の「真如」だと結論づける<sup>(80)</sup>。

真如としての自我とは、「心的實在の直接經驗」で、それを實現するには「情意生活」は「智力」よりも更に根本的だという<sup>(81)</sup>。

「心的實在」は元良勇次郎の独自の心理学概念である。彼の説明では、それは「東洋哲学の語を用いれば水」であるが、「知識や欲望や目的等」は「水の波」だという<sup>(82)</sup>。水は、孟子の性に対する例えである。「人性の善なるは、猶ほ水の下きに就くがごときなり。人善ならざること有る無く、水下らざる有る無し。」元良勇次郎は、孟子の性を「心的實在」と概念化している。そして、その「原始的な状態」においては、最も盛んに働くものは「感情」である。その原始的活動の結果は「衝動」である。「情の力」という演説において、孟子の浩然の気を「一般感情」とし、この一般感情は感情の中でも最も勢力を持つもので、心を用いると、だんだん一般感情が成長して来るという<sup>(83)</sup>。

つまり、人間の生まれつきの「性」においては、善に向かう衝動(力)を持っていて、それを増大すれば、善なる性に辿り着ける。元良勇次郎は、孟子の四端を、小さい自我が大きい自我へ發展する「原動力」と見なしている。したがって、人間は自ずから大きい自我に發展する可能性を持っている。

「東洋哲学に於ける自我の觀念」において、元良勇次郎は、孟子の思想は宋代の「大哲学者」の朱子によって理論化されたと述べ、朱子は人性に「本然」と「氣質」の二要素を与え、「本然」を「天然の道」、「天命」として、人性に固有してい

ると述べる。彼の「天命」に対する定義は「客観世界の自然法に対応するところの主観的法則なり、故に根本的善」である。「氣質」は其に従うかどうかは教育によるといふ。彼の言う教育は、知識の学習ではなく「品性の鍛磨」を指している<sup>(84)</sup>。この品性の鍛磨は、人間が自ずから大きい自我に発展する方法である。

元良勇次郎の「東洋哲学に於ける自我の觀念」が発表された翌年の一九〇六年に、王国維は「孟子の倫理説一斑」という文章を発表した<sup>(85)</sup>。彼は、孟子の倫理説（性善説）の特徴が心理学の角度から性を論じていると指摘する。つまり、「孟子の倫理説と道德の基礎は心理学」であって、このことは「中国の倫理学史上で注意すべきこと」だといふ<sup>(86)</sup>。具体的に、孟子の性善説は、人間が「仁義理智」という四つの道德を持って生まれたのではなく、人間の持って生まれたものは「仁義理智」の道德に向かう「朦朧たる衝動」である。「衝動」は「意識」ではなく、「情（具体的に愛敬の情）」である。所謂、孟子の言う「四端」である。「情」としての「四端」は、経験によって徐々に発展し、やがて明瞭たる仁義理智という意識となる<sup>(87)</sup>。情としての四端は、性に「固有」して「発展」する。

四端を「衝動としての情」とする点において、元良勇次郎と一致している。

王国維は、孟子の性は二つに分けられるべきといふ。一つは「理想の性」、萌芽の形として存在し、その萌芽を發展させれば最終的に完全の徳となる。もう一つは「情の中に含まれる性」、その性は現実的だが不完全の徳である。前者は後者の到達すべき目的である<sup>(88)</sup>。

王国維の「理想の性」と「情の中に含まれる性」は、朱子の孟子の性善説に対する「本然の性」と「氣質の性」の解釈に由来するものである。これもまた元良勇次郎によって分析されたものである。「理想の性」を「情の中に含まれる性」の「到達すべき目的」とする点は、元良勇次郎の「小さい意味の自我」を広げて「大きい意味の自我」へ到達する点に一致している。

では、元良勇次郎の「大きい意味の自我」は具体的にどんな人物が有するものだろうか。彼の倫理学における「人格」の

「發達の最終目標を孔子の「心の欲する所に従へども矩を踰えず」としている<sup>(89)</sup>。

氣質的人格と理性的人格といふものが漸々融合して一の新人格ができる。四十而不惑五十而知天命六十而耳順七十而從心所欲而不踰矩とあるのも此の間の消息を言ひ表したものと見て宜しからうと思ひます。それで結局人格が發達して理性と氣質とが全然融合して其極度に達した所で始めて從心所欲而不踰矩という境涯に達するのであります。

元良勇次郎のいう「氣質的人格」と「理性的人格」は、宋学の「本然の性」と「氣質の性」から転換された概念である<sup>(90)</sup>。つまり、人間の理想とする「新人格」は、宋学の「本然の性」と「氣質の性」の全然融合である。

前文の「無我の境」の分析において、王国維が孔子の「繩墨に従わずに、自ずから道德の法則に合う」、「安じて行う」を「無我の境」とし、孔子は無我の境に到達した人間としている。

「有我の境」と「無我の境」の説明の最後に、王国維は「古人の詞には有我の境を描いたものが多し、無我の境を写けな」というわけではない。豪傑の士はおのずおから樹立することができる。<sup>(91)</sup>ここで王国維は「豪傑」という表現を用いた。豪傑というのは、一般的に智において多くの人より優れている人のことを言う<sup>(92)</sup>。優れている詩人を評価する場合は、果たして「豪傑」という表現を使うのだろうか。例えば、才能が優れている「天才」などの表現がより適切のように感じる。この「豪傑」とはどういう意味を持つのだろうか。

豪傑という表現は、元良勇次郎が孔子、基督、ソクラテス、釈迦などを評価する時に用いられている。孔子などの四人が「一種の豪傑であり、偉大な功を建てた人である」<sup>(93)</sup>という。豪傑は孔子、基督、ソクラテス、釈迦などの哲学者で宗教家に用いられている。

「無我の境」に挙げられた二人の詩人を思い出したい。陶淵明と元好問は、ともに王朝が交代される乱世を経験した詩人

たちである。前文で分析したように、彼らも大きな葛藤を抱え、大いに苦しんでいた。だが、「飲酒五」における陶淵明の心は悠然であった。「潁亭留別」の元好問の心には、憤懣があったが、陶淵明に憧れ、近づこうとし悠々たる心境を得られた。再び彼らの詩を考えたい。彼らの詩は、単に自分の行為、つまり経験したことを述べただけである。例えば、陶淵明は菊を採ってふっと見た南山の風景に見惚れた。そういう意味では、彼らは言語を媒介とする表現者（詩人）と言うより、ある行為を必要最低限の言語で「見せてくれた」行為者に近い。見せてくれた行為は、人格の表れである。

「無我の境」は、理想的な人格の表れである。「有我の境」は、詩人の瞬間に感じた感情であって、瞬間的なもので常に変化し続けるものだが、「無我の境」は、形成された人格であるため、恒久不変なものである。

## 終わりに

陶淵明と元好問と同じように、王国維も乱世に生きた人である。彼の生まれた一八七七年の中国は、イギリスとのアヘン戦争に負け、多くの国土が植民地化されていた。国内の戦乱「太平天国の乱」（一八五〇年～一八六五年）も起こっていた。王国維の生涯も挫折に満ちていた。二二歳（一八九八年）になるまで彼は、故郷の海寧で三回の科挙地方試験（郷試）に落第した<sup>94</sup>。その後、上海に出て中国で初めての外国語学校「東文学社」に入って英語と日本を学び、日本に渡って東京物理学校に入学したが、わずか半年で断念して帰国した。帰国後の彼は、物理学から西洋の哲学、心理学、倫理学などを変遷し、それらの学問に関する文章を精力的に発表する一方で、儒学思想を論じる文章をも未署名の形で書き続けた。思想的に中国と西洋の間に往来している彼の内面には大きな葛藤を抱えていた。

詩人でもある王国維の詩から彼の心情を垣間見ることができる。一九〇四年「端居」において「どうやって吾は我を喪い、表裏とともに清らかに澄み渡れるのか。織雲が大谷に帰り、皓月は大空に行くように」<sup>95</sup>。大谷に漂う雲、大空で運動する

月のように自由自在になりたい。彼は自由な心が欲しかった。吾は我を喪うというのは、元々荘子の言葉だが、「無我の境」と結びつけて考えれば、王国維はやはり「無我の境」を人生の目標としていた。同じく一九〇四年の「欲覓」では、「自らの心を探そうとしても自ずからすでに難しい、さらにどこに心を落ち着かせれば良いか。詩は病氣のために中断して誠に仕方がない、憂鬱は生まれつきで尽きることはない。<sup>96)</sup>」「自らの心」というのは、「自我」のことであろう。彼は自分の内面を深く洞察し、それによって境遇に動じない強い精神を作り上げたかったのであろう。彼にとって、詩は彼の自分自身を見つめる手段であって、己の憂いを発散するものであった。

そんな王国維が出会ったのは、同じく大きな葛藤を抱える、日本の思想家元良勇次郎である。撰津国三田藩士杉田泰の次男として生まれた元良勇次郎は、幼少時代から三田藩の藩校造士館で儒学を学び、青年時代に渡米して哲学、倫理学も含め、実験心理学を学んだ。一見順調な勉学の道だが、元良勇次郎は青年期に大きな煩悶を抱えていた。明治維新で藩政が廃止された日本全体の大きな変動の中で、元良勇次郎は、儒学かそれとも西洋思想か大いに迷った<sup>97)</sup>。信仰の面においても、元良勇次郎には迷いがあった。祖父と父の死を相次いで経験した彼は、一旦キリスト教の信者になったが、やはり教義を信じきれず、やがてキリスト教から離れ、儒教や仏教に近づいていく。『修身学』において元良勇次郎は「孔孟倫理ノ大ニ取ルベキ所アルト」と儒学の合理性を主張し、漢学を「精神修練の学」とみなしている。また、彼は、禅寺で座禅を体験し、その体験を元に「座禅日記」、「禅と心理学」などを執筆し、禅を心理学の角度から研究を行っていた。彼の思想における東洋思想への傾斜は、やがて一九〇五年に国際心理学会で発表された「東洋哲学における自我の概念」に凝縮されている。

前文で触れた『倫理学講話…中等教育 後編』の「思想倫理」の部分における「反省の習慣を養成すべき事」の最後で、元良勇次郎は自分の生きている明治時代の「一般の状態」について、西洋を仰ぎ、問題の解決を西洋の学問や知識ばかりに頼っていると述べている<sup>98)</sup>。現状に対して、元良勇次郎は、「自己に反省し自ら案出する」事や、「新思想を案出する」事、「新学理を発見する事」の必要性を主張している。彼は、次のように述べる<sup>99)</sup>。

故に之を一身の上より考ふるも、自己の人格を發達せしむる点より見るも、亦社会上の方面より案ずるも唯外部の境遇に依りて左右せられ、或は、右に動き、或は左に動きて、唯世の風潮に靡くを以て事とするは、決して知者の為すべき事にあらず。自己の性質を考へ、自己精神の真正の奥義を悟り、社会活動の根本を養成せんこと必要なりとす。

「自己の性質」を考え、「自己精神の真正の奥義」を悟り、そして「自己の人格」を發達させる。それによって外部の境遇に左右されない自分を作り上げる。明治という變動の時代には、外部の変化に動じない自我の樹立が必要であった。清朝末期という變動の時代に生きている王国維の共感を引き起こしたのはこの自我の樹立であろう。

元良勇次郎と同じ時代に、「自我」を考える哲学者も居た。井上哲次郎の「小我」と「大我」の概念である。彼の「小我」は「現象として個體を成せるもの」であるが、「大我」は「實在として一切の小我を統一せるもの」。また、「小我」は「變化し一定せざるもの」で「品性墮落して悪化するもの」もあれば、「向上的進路を取りて改善するもの」もある。「終局の理想は大我なるが故に、道德上の進化發展は小我が大我の理想を実現せんと努力するによりて遂行せらるるものなり」従って、「大我」は「常住普遍なるが故に真我なり、即ち理想の自我なり」<sup>(10)</sup>。元良勇次郎も自身の論文で井上哲次郎の小我と大我を取り上げ、論じたことがある<sup>(11)</sup>。

元良勇次郎と井上哲次郎の「自我」の思想において、「小我」から「大我」を目指す点において共通している。その大我論の理論的な源泉は、儒学の「人性論」であった。彼らは、孟子の「性善説」において、自己達成の可能性を人間の本性から見出している。彼らと同じ時代に誕生した多くの明治時代の思想家（例えば、桑木巖翼、西田幾多郎など）の理論の拠り所は、幼い時の「儒教的伝統」であった<sup>(12)</sup>。

儒学思想から理論化された明治期の日本の「自我」の概念は王国維に影響を与え、彼の詩論の概念に展開される。「有我の境」と「無我の境」を通じて、王国維は詩における「自我」に対する思考を表している。詩の「有我の境」を作り上げ、

時々刻々生きている「自我（感情）」を見つめる。そして、見つめ続けることによって、自分の精神状態を知る。それを反省し続けて、孔子や陶淵明のような理想的な人格を目指す。それは「無我の境」である。詩を作ることは、自らの内面を自省する手段でもある。そういう意味では、作詩というのは、自らの精神修練であって、自らの美的教育となる。

## 註

- (1) 最初は一九〇八年一月から一九〇九年一月までに出版された雑誌『国粹字報』の四〇号、四九号、五〇号において発表された。その後の一九二六年に樸社によって単行本として出版された。
- (2) 本論文の「人間詞話」は『王国維全集』（謝維揚、房鑫亮主編、広東教育出版社、浙江教育出版社、二〇〇九年）の第一卷（四六一頁～四八一頁）に収録されているものに基づく。
- (3) 元々は晩唐の時期に宴会などの場で芸者たちに歌われる歌の歌詞として誕生し、その後、作詞する文人たちの創作によって徐々に娯楽の場から離れ、中国の文学の新たなジャンルに成長した。詩との最も大きい違いは、文字表現の形式において、詩の場合は、五言、七言など、全篇の各句は同一の文字数であるが、詞は、各句の文字数は一定されず、文字数の異なる句（三文字、五文字、七文字）が混在している。従って、長短句とも呼ばれている。
- (4) 宋代の有名な詩論『滄浪詩話』（嚴羽）、『六一詩話』（歐陽修）、『白石詩話』（姜夔）、『滄南詩話』（王若虛）などはすべてその文体によって書かれているものである。
- (5) 原文…「一、詞以境界爲最上。有境界則自成高格，自有名句。五代、北宋之詞所以獨絕者在此。」謝維揚、房鑫亮主編、前掲著作、四六一頁。
- (6) 「静」と「動」、「優美」と「宏壯」という対概念もあるが、それぞれは「無我の境」と「有我の境」の付属的な説明である。「第四則…無我の境，人惟だ靜中に於いてのみ之を得。有我の境，動由り靜に之くの時に於いて之れを得。

故に一は優美、一は宏壯なり。」謝唯揚、房鑫亮主編、前掲著作、四六一頁。

- (7) 例えば、葉嘉瑩「有我之境」は「人が我という意志を有し、外物とある種の対立の關係を持つ時の境界だ」と指摘し、「無我之境」は「人が自我の意志が滅した後、外物との利害關係がなく対立しない境界だ」と指摘している。(葉嘉瑩「第二編 王國維的文學批評第三章《人間詞話》中批評之理論與實踐 二、有關境界的一些其他問題」、《王國維及其文學批評》、中華書局、一九八六年、二三〇頁參考。) 羅鋼は「無我之境」はショーペンハウアーの「無欲の我」であって、「有我之境」はショーペンハウアーの抒情性文學の理論と關係すると主張する。(羅鋼「七宝楼台、破碎不成片斷… 王國維『有我之境』、『無我之境』說探源」、《中國現代文學研究叢刊》、二〇〇六年第二期。) さらに、二〇〇九年に發表された「本与末—王國維境界說与中国古代詩學傳統關係的再思考」(《文史哲》、二〇〇九年、第一期)において、王國維の「境界說」はショーペンハウアーの認識美學の「直觀說」の完全な応用で、中国の伝統的な詩論を全く無視したと論じられている。その主な根拠は、「我が物を観る」の「観る」というのはショーペンハウアーの「直觀」だからという観点によるものである。

- (8) 楊冰、「中国美學における詩の心(境界) 明治期日本の中国思想研究による影響を中心に」、《美學芸術学研究》、東京大学美學芸術学研究室、二〇一六年、第三十五号、二七—七〇頁。

- (9) 撰津国三田藩士杉田泰の次男として生まれる。一八七二年に神戸で英語を学び、四年後同志社英学校に入学した。一八八三年に渡米し、J. S. ホールに師事して心理学・哲学・社会学を学んだ。五年後に博士学位を受けて帰国し、帝国大学文科大学(東京大学文学部)の精神物理学の講師となる。二年後に教授となり、実験心理学、比較心理学を教える。一九〇五年にローマで開催される国際心理学学会で「東洋哲学における自我の觀念」を發表した。(《日本思想史辞典》山川出版社、二〇〇九年、九七八頁—九九九頁參考。) 最初の心理学者というのは、帝国大学文科大学の創設当時(一八七七年)から課目として「心理学」があり、外山正一などが教授に当たっていたが、実験を含む本格的

な心理学講義は、元良勇次郎によって初めて講じられたからである。

- (10) 王国維の「自序」に書かれている。原文「自是以後、遂為獨學之時代矣。」謝維揚、房鑫亮主編、前掲著作 第十四卷、一一九頁。

- (11) 元良勇次郎が帝国文科大学における講義や実験の結果をまとめたものを、『哲学会雑誌』に一三回に分けて連載されていた。連載の第一回の冒頭に「精神物理学ハ精神ノ現象ヲ物理的ヨリ学ブモノナリ」と書かれている（元良勇次郎「精神物理学」、『哲学会雑誌』二六号、一八八九年、六三三頁）。

- (12) 「精神物理学」、前掲雑誌五九号、一三七八頁。

- (13) 元良勇次郎『倫理学』、九九頁。

- (14) 一九〇三年、王国維はドイツの生理学者、物理学者ヘルマン・フォン・ヘルムホルツ (Hermann Von Helmholtz) の論文 *The Theory of the Conservation of Energy* を「勢力不滅論」という題名で訳した。イギリスの理学者 Edmund Atkinson によるヘルマン・フォン・ヘルムホルツの著作の英訳 *Popular Lectures on Scientific Subject* に基づく訳文である。

- (15) 元良勇次郎は一八九七年に発表した「禪と心理学との関係」という論文で「人心の構造は、古今東西を問わず大同小異であり、欧米の心理学で発見された原理はまた、禪の説明にも応用できるのは当然である」と述べている。『元良勇次郎著作集』第六卷論稿（一八九〇～一九〇〇）社会（二）・哲学・倫理・宗教（監修・大山正、編集・『元良勇次郎著作集』刊行委員会、株式会社クレス出版）三五九頁参考。

- (16) 一九〇五年にローマで開催された第七回万国心理学会議に発表された「東洋哲学に於ける自我の觀念」*Idea of Ego in Eastern Philosophy* と題する論文において、「東洋哲学において一種の心理学ありその心の分類法及其説明法は欧米の夫と多少異なり仏教はそが固有の心理学を有し儒教も亦特別の心理学を有す」と述べている。『丁酉倫理会倫理講演集』三九号、大日本図書（東京）、一九〇五年、七頁参考）また、『倫理学』の序において、「仲尼の人道を説くや。

五常七情を以て其の心理的基礎となし」と述べている。元良勇次郎『倫理学』、序一頁参考。

- (17) 『倫理学』第一章の最後に、「元良勇次郎は儒学の「性情心意論」という節を設け、孟子と宋代の儒学者の心における性と情の働きに注目し、引用しながら説明を加える。最後に「宋儒のいう心は情を持って心の現象としている」と述べている。『倫理学』五五頁参考。

- (18) 三一七年～四二〇年。

- (19) 原文…「結廬在人境，而無車馬喧。問君何能爾，心遠地自偏。采菊東籬下，悠然見南山。山氣日夕佳，飛鳥相与還。此中有真意，欲弁已忘言。」中国語と日本語の解釈は、龔斌校箋『陶淵明集校箋』（上海古籍出版社、一九九六年）吉川幸次郎、小川環樹編集・校閲、一海知義注『中国詩人選集四 陶淵明』（岩波書店、一九五五年）、斯波六郎『陶淵明詩譯註』（北九州中国書店、一九五一年）参考。

- (20) 一一一五年～一二三四年。

- (21) 唐の李白や杜甫、宋の蘇軾、朱熹など。

- (22) 小栗英一『中国詩人選集二集 第九卷 元好問』、岩波書店、一九六三年、二二頁。

- (23) 葉嘉瑩「從豪華落盡見真淳」論陶淵明之「任真」與「故窮」、『迎陵論詩叢稿』、中華書局、一九八四年、三九頁～四七頁参考。

- (24) 李劍峰「豪華落盡見真淳…元好問与陶淵明」、『九江学院学报』第一六六期、二〇一二年第三期、一頁～六頁参考。

- (25) 陶潜著、龔斌校箋、前掲著作、五〇三頁。

- (26) 陶潜著、龔斌校箋、前掲著作、二二二頁。

- (27) 原文「余れ閒居して歎しみ寡く、兼うるに比る夜已に長し。偶たま名酒あれば、夕として飲まざる無し。影を顧みて独り尽くし、忽焉として復た酔う。既に酔し後には、輒に數句を題して自ずから娛しむ。」（余閒居寡歡、兼比夜已長。

偶有名酒、無夕不飲。顧影獨盡、忽焉復醉。既醉之後、輒題數句自娛。」

- (28) 例えば、一のように「衰と榮とは定在なく、彼此更<sup>レ</sup>ごも之を共にす」、「人の道も毎に茲くの如し、達人は其の会を解し」。二のように「固窮の節に頼らずんば、百世当に誰をか伝うべき」。三のように「一生復た能く幾ばくぞ、速かなること流電の驚めくが如し」。八のように「吾が世は夢幻の間、何事ぞ塵羈に紐がる。」九のように「身の後の名を留むと雖も、一生亦枯槁す。死し去りては何の知る所ぞ、心に称うを固より好しと為す。」十五のように「宇宙は一に何ぞ悠たる、人生百に至ること少なり。」

- (29) 陶淵明の三十八歳の時、揚子江の上流江陵（湖北省）に陣を取った軍閥桓玄はクーデターを起こして東晋の首都健康を囲んだ。翌年、桓玄は帝位を奪い、廢帝は陶淵明の故郷潯陽に幽閉された。二年後陶淵明の四十歳の時、職業軍人の劉裕が桓玄を倒し、その後東晋の政治を牛耳る。やがて、陶淵明の五十一歳のとき、劉裕は晋の帝位を篡奪し、自らの宋の国を建てた。

- (30) 吉川幸次郎、小川環樹編集・校閲、一海知義注、前掲著作、四五頁。

- (31) この二句は当時流行っていた、老莊思想が中心とする玄学の思想によるものとされている。つまり「外側の形跡に拘らず、超然として累なしの心境を求める」。龔斌校箋、前掲著作、二二〇頁参考。原文：「心遠地偏之意乃屬魏晉玄学之範疇。魏晉隱逸之風極盛，玄学改變了隱居乃逃於江海之上以避世之舊觀念，指導人們不執著於外在行跡，而無追求心境之超然無累。倘內心超脫，則隱於市朝與隱於巖穴無異。」同時代の他の詩人にも「小隱は陵藪に隠れ、大隱は朝市に隠る（小隱隱陵藪、大隱隱朝市）」（王康琚「反招隱詩」）と、真の隱者は人里離れた山中などに隠れ住まず、かえって俗人にまじって町中で超然と暮らしているという。

- (32) それ以外、宋代の『陶淵明集』（曾集刻本）及び清代の『陶淵明集』（莫友芝題咸豐旌德李文韓影刻汲古閣藏十卷本）にも、本文の「見」の注釈に「望」の説もあるとつけている。

(33) 原文「採菊東籬下、悠然見南山。」因採菊而見山、境与意會、此句最有妙處。近歲俗本皆作「望南山」、則此一篇神氣都索然矣。」

(34) 田中慶太郎『支那文を讀む爲の漢字典』、山本書店出版部研文出版、一九四〇年、五〇九頁。

(35) 斯波六郎は次のように分析している。「見るものをして、かく悠然たらしめたのは何か、と考えてみれば、それは南山そのものが醸し出される気分だといへよう。してみれば、「悠然として南山を見る」とは、即ち「悠然としてをる南山を見る」ことに外ならないともいへるのである。かうなると、淵明が南山なのか、南山が淵明なのか、その区別がつかない。」前掲著作、六一二頁。

(36) 原文「栖栖たる失群の鳥、日暮れて猶お独り飛ぶ。徘徊して定止無く、夜夜声は転た悲しむ。厲響清遠を思い、去來何ぞ依依たる。孤生の松に値えるに因り、翻を斂めて遙かに來たり帰る。勁風に榮木無も、此の蔭は独り衰えず。

身を託するに已に所を得たり、千載相ひ違はざらん。(栖栖失群鳥、日暮猶獨飛。徘徊無定止、夜夜聲轉悲。厲響思清遠、去來何依依。因值孤生松、斂翻遙來歸。勁風無榮木、此蔭獨不衰。託身已得所、千載不相違。)

(37) 例えば、「飲酒その八」のように「青松東園あり、衆草其の姿を没する。凝霜の異類を殄くすとき、卓然として高枝を見わす。」「飲酒その十七」のように「幽蘭前庭に生じ、薰を含んで清風を待つ。清風脱然として至らば、蕭艾の中より別たれん。」

(38) 陶潜著、龔斌校箋、前掲著作、二二三頁。

(39) 聖人は、説明をするが、理屈を言わない。

(40) 真理となる「道」は、言語で言い表せない。

(41) 原文「父老雜乱して言い、觴酌行次を失す。覺えず我れ有るを知るを、安んぞ知らん物を貴しと為すを。悠々たるは留まる所に迷う、酒中深味あり。」

(42) 宋代の曾集刻本、魯銓刻蘇写大字本、及び清代の莫友芝題咸豐旌德李文韓影刻汲古閣藏十卷本の『陶淵明集』においては、注釈に「忽」の説があると記載している。

(43) 原文…「故人重分携，臨流駐歸駕。乾坤展清眺，萬景若相借。北風三日雪，太素秉元化。九山鬱崢嶸，了不受陵跨。寒波澹澹起，白鳥悠悠下。懷婦人自急，物態本閑暇。壺觴負吟嘯，塵土足悲吒。回首亭中人，平林淡如畫。」詩の解釈は、劉逸生主編、陳泚齋選注『中國歷代詩人選集元好問詩選』（生活・讀書・新知三聯書店香港分店、一九八四年）、郝樹侯選注『元好問詩選』（人民文學出版社、一九八三年）、狄寶心注、『中國古典文學基本叢書元好問詩編年校注』（中華書局、二〇一一年參考）。

(44) 「當久別高山自外地辭官歸來路經陽翟諸人餞別時作。」狄寶心注、前掲著作、三四一頁。

(45) 潁水（河南省）という川の上流にある潁亭。

(46) 詩の副題に李治、張肅、王元亮の三人の友人と「韻を分けて「畫」の字を得た」と書かれている。韻を分けるというのは、数人同時に詩を作る方法である。具体的にまず幾つかの韻を決め、それぞれ一人ずつ韻を分け、その韻に従って作詩をする。

(47) 「相憑藉。詩意謂人與自然界相互聯繫，統一。」劉逸生主編、陳泚齋選注、前掲著作、一八三頁。

(48) 太素という語は、最初『列子・天瑞』に登場している。「太素者、質之始也。」『易緯・乾坤鑿度』においては「太初者、氣之始也…太始者、形之始也…太素者、物之始也。」『形成天地萬物的質素。』劉逸生主編、陳泚齋選注、前掲著作、一八三頁。

(49) 陳子昂の詩『感遇』に「古之得仙道，信與元化並。」がある。

(50) 古川幸次郎、小川環樹編集・校閲、一海知義注、前掲著作、一八〇頁～一八三頁。

(51) 河南省の西部にある轆轤、潁谷、告成、少室、大箕、大隈、大熊、大茂、具茨という九つの山である。

- (52) 劉逸生主編、陳沚齋選注、前掲著作、六頁。
- (53) 「史記には、韓信が微なりし時人の跨下を出でしこと。出征する前の韓信がチンピラに胯潜りされた侮辱。」田中慶太郎、前掲著作、五四〇頁。
- (54) 劉逸生主編、陳沚齋選注、前掲著作、四頁。
- (55) 鴟や鷺などの白い羽の鳥。
- (56) 田中慶太郎、前掲著作、一七二頁。
- (57) 直訳する意味は、「吟嘯の気持ちがあるが、此の別れの杯しかない。これからの旅、俗世の生活は十分悲しいものだ。」劉逸生主編、陳沚齋選注、前掲著作、一八三頁。
- (58) 「飲酒」と同じ時期に作られた。
- (59) 「声符の攸は、人の背後に水をかけて滌い、身を清めることで、みそぎする意。そのみそぎを終えて、心の伸びやかとなった状態」とされている。また「修潔した心の安らぎ、つつましい状態」だという。白川静『字統』平凡社、一九八四年、八三六頁。
- (60) 原文「聖人所以能一萬物之情者、謂其能反觀也。所以謂之反觀者、不以我觀物也。不以我觀物者、以物觀物之謂也。既能以物觀物、又安有我於其間哉」此之謂也。其詠之於詩者、則如陶淵明詩云。」謝維揚、房鑫亮主編、前掲著作第十四卷、十五頁。
- (61) 原文「特如文學中之詩歌一門、尤與哲學有同一之性質。其所欲解釋者、皆宇宙人生上之根本問題、不過其解釋之方法、一直觀的、一思考的…一頓悟的、以合理的。」一九〇六年に発表した文章「奏定經學科大學文學科大學章程書後」。謝維揚、房鑫亮主編、前掲著作 第十四卷、三七頁。
- (62) 王国維がカント及びショーペンハウエルの「直観」について語っている時に「直観」の後ろに「perception」という

英語をつける。しかし、perception という英語は、彼の心理学の訳書に見られる心理学の用語であった。一九〇二年に翻訳した元良の『心理学』と『倫理学』の最後に、王国維はそれぞれ自ら作った英語と中国語の対訳表をつけている。その中に perception という英語の訳語は、両方とも心理学用語の「知覚」と訳している（謝維揚、房鑫亮主編、前掲著作 第十七卷、四六〇頁、第十六卷、七四五頁。）

王国維の「知覚」に対する理解は、元良の『倫理学』における記述に基づくものである。知覚とは「外物直ちに外官を刺激し心之に反應することである。」一九〇五年に発表された王国維の文章「論新学語之輸入」においても、王国維は「直観」と訳されている「intuition」について「耳、鼻、眼、口、体という五官の作用に心の作用が加えたもの」と書かれている。さらに、訳語の「観」というのは目という感官だけ働くと誤解されやすいが、「心」の作用も加えられていると、王国維が強調する。つまり、目による「観る」のではなく、心による「観る」。つまり、彼の intuition に対する理解は心理学の perception で、元良の「知覚」である。

(63) 原文「之人也、之境也、固將磅礴萬物以為一、我即宇宙、宇宙即我也。光風霽月不足以喻其明、泰山華嶽不足以語其高、南溟渤澥不足以比其大。」謝維揚、房鑫亮主編、前掲著作 第十四卷、十七頁。

(64) 原文「此時之境界、無希望、無恐怖、無內界之爭鬥、無利無害、無人無我、不隨繩墨、而自合於道德之法則。一人如此、則優入聖域、社會如此、則成華胥之國。」謝維揚、房鑫亮主編、前掲著作 第十四卷、十七頁。

(65) 吉田賢抗『新釈漢文大系 第一卷 論語』、明治書院、一九六〇年、四一頁。

(66) 「安んじて之を行い」は儒学の經典とされている、四書の一つの「中庸」の言葉である。「中庸」は『礼記』の一篇で、その作者は孔子ではなく、子思とされている。王国維は「中庸」の思想的な源泉が孔子だと判断し、「安んじて之を行い」を孔子の美育思想としたのであろう。

(67) 赤塚忠、文人宗義、田中忠『新釈漢文大系 第二卷 大学中庸』、明治書院、一九六七年、二六四頁。

(68) 元良勇次郎『倫理学』、一五六頁。

(69) 原文「自我ナル觀念ハ確定シタルモノニ非ズ、ソノ變化スルヤ知ル可キナリ」元良勇次郎、前掲著作、二五六頁。

(70) 元良勇次郎、前掲著作、二五六頁。

(71) 原文「主觀的自我トハ人ノ主觀的存在ヲ指スナリ。故ニ其主觀的活動ノ大小ニヨリテ自我ノ範圍モ亦大小ヲ生ズルナリ。教育ヲ受ケ知識ヲ広クシ思想ヲ大ニシ知識感情ノ嗜好ヲ高クシ他人ト共ニ染ミ或ハ憂フルガ如キ人ニ在りてはリテハ其自我ハ則チ善ク發達シタルモノナリ。尚進ンデ物質世界ノ理ヲ究メ宇宙ノ構造ヲ悟リ、吾人々類ノ起原ヨリ社会ノ構造等ヲ知ルニ至リテ、漸々自我ノ範圍ヲ擴ムベシ。且又知識ヲ廣大ナラシムルノミナラズ、之ト同時ニ廣大ナル感應ノ情ヲ養成シ社会ニ對スル所ノ自我ヲモ廣クシテ以テ愈自我ノ範圍ヲ擴ムベシ。」元良勇次郎、前掲著作、二五六頁。

(72) 十四冊の参考書の中、元良勇次郎の『倫理学』があった。

(73) 元良勇次郎『倫理学講話…中等教育 前編』、右文館、一一頁。

(74) 元良勇次郎、前掲著作後編、三八八。

(75) 元良勇次郎、前掲著作前篇、二二頁。

(76) 原文「具体的に知識を拓めて原因結果の法を明らかに、自己の行為より生ずる結果の善悪を判断し、或は意志作用を練習し、或は高尚なる嗜好を養成して、精神の全力を之に注ぐ等、種々の手段を用いて益々精神活動の度を増加し、之と同時にその活動を適当に制裁す可きなり。決して活動を減少せしむるが如きとある可らざるなり。」元良勇次郎、前掲著作、二九頁。

(77) 原文「東洋哲学に於ける此等の教義及其組織の研究が唯に好奇心を満足せしむるのみにあらず又人性の研究及び教育方法に対して多少貢献する處あらんことを断言するに憚らざるなり。」元良勇次郎「東洋哲学における自我の觀念」、

『丁酉倫理會倫理講演集』三五号、一九〇五年、八頁。

(78) 原文「孟子曰く人性は先天的に善なりと、彼の有名なる四端の教義よりて其命題を立証せり即ち惻隱の心は仁の端なり、羞惡の心は義の端なり、辭讓の心は礼の端なり、是非の心は知の端なりと、儒教に於いては仁義礼智を以て四大徳となす、其に対して孟子は幼年の時顯れる單簡なる感情は此等の四端なることを示さんとつとめたり而して人は外部の悪影響に接するより人心固有の光を失ひ邪道に踏迷ふ者と考へたり」元良勇次郎、前掲論文、七頁。

(79) 原文「孟子ノ所謂四端ヲ以テ之ヲ考フルニ自発ノ感情ヲ以テ性トナシ、是レ善ナリト看做スニ似タリト。」、「孟子は心を分解して其本質の善なるを論じ、荀子は歴史上より之を論じて未開時代の争亂を生ぜしめたるものは則ち人の本性なりとす。」「皆是れ意志作用以外の天然的及び生理的作用と密に関係せる情發生の有様を指して論ずるものなるが如し。」元良勇次郎『倫理学』、三七九頁、四四〇頁。

(80) 原文「真如は自我の本躰にして」、元良勇次郎、「東洋哲学に於ける自我の觀念」、八一頁。

(81) 原文「心的實在の直接經驗なり」、「情意生活は智力よりも更らに根本的なり」元良勇次郎、前掲論文、八二頁。

(82) 原文「東洋哲学の語を用いればそは水にして知識や欲望や目的等の如きは其上に形造らるべき波の如しとや云はん」元良勇次郎、前掲論文、六五頁。

(83) 元良勇次郎、「情の力」、『元良勇次郎著作集』第五卷、一八九頁〜一九五頁。

(84) 元良勇次郎、「東洋哲学に於ける自我の觀念」、一三頁。

(85) 王国維「孟子の倫理說」、『教育世界』一九〇六年第一四期、一頁〜一二頁。

(86) 原文「屬孟子之倫理說中之心理論性理論方面。而以之為其倫理說中或德育之基礎，此為中國倫理史上極當注意之事。」王国維、前掲論文、六頁。

(87) 原文「則孟子意中似又謂吾人之生而既有者非仁義禮智之德惟既有其衝動感情而適宜擴充之則足以達於仁義禮智之德或

觀念云爾。」王国維、前掲論文、七頁。

(88) 原文「但彼之意中實亦別性為二、即一為理想之性但發展其即可現完全之德、一為含於情中之性雖現實而未完全。而前者即為後者所當達之目的。」王国維、前掲論文、七頁。

(89) 元良勇次郎「第十九 心理学上により見たる品性の修養」、『論文集』、弘道館、一九〇九年、五一七頁。

(90) 原文「宋学においては本然の性と氣質の性という者を區別して入りますが、その細やかな解釈の当否は兎に角、現時の心理学の言葉で言えば思想系統と氣質とである。此等相互間の調和という者は此はよほど難しいものであります。」元良勇次郎、前掲論文、五一〇頁。

(91) 原文「有我之境、以我觀物、故物皆著我之色彩。無我之境、以物觀物、故不知何者為我、何者為物。古人為詞、寫有我之境者為多、然未始不能寫無我之境、此在豪傑之士能自樹立耳。」謝唯揚、房鑫亮主編、前掲著作、四六一頁。

(92) 田中慶太郎、前掲著作、五二八頁。「英なり。智の百人に過ぐるのを豪といふ。「豪傑」の如し。」

(93) 原文「三聖はいずれも一種の豪傑であり、偉大な功を建てた人である。」「歴史上に孔夫子と云う偉人が出て、その影響は支那を震撼し、ひいては我が日本に及び、その功業が偉大なことは今更私が言うまでもないことだが、およそ世界で宗教、教育、道徳、政治などに関して名がある聖人の中で、釈迦、孔子、蘇克刺底、基督の四人はその著しい者だろう。」元良勇次郎「孔子の精神に関して所感を述べる」、『元良勇次郎著作集』第六卷論稿（一八九〇～一九〇〇）社会（2）・哲学・倫理・宗教（監修：大山正、編集：『元良勇次郎著作集』刊行委員会、株式会社クレス出版）三二五頁、三三三頁。

(94) それぞれは、一八九三年、一八九四年、一八九八年の郷試。袁英光、劉寅生『王国維年表長編』参考。

(95) 原文「安得吾喪我、表裏同澄瑩。織雲婦大壑、皓月行太清。」

(96) 原文「欲覓吾心已自難、更從何處把心安。詩緣病輟弥無頼、憂与生來詎有端。」

(97) 原文「私は変遷の最も激しい世の中に青年期を送った者であります。一定の方針の立った教育を受くべき時代に、維新の革命が始まり前には萬世不易の様に思うて居た藩制というものが廃せられて日本の国家全体の上で大変動があったのであります。それで詰り取付く處を失うた訳で、それが為には或は倫理上の考、或は宗教上の考といふ者が大に動いて来たのであります。」または「自分の心に取っては重大な事柄でありますから、儒教が宜しいのであるか或は一から十まで全然西洋思想が宜しいのであるかというようなことに大に迷った訳であります。」元良勇次郎、前掲論文、五三頁〜五一四頁。

(98) 原文「学問実業教育政治及び社会一般の組織等、皆外国の新刺激によりて大に興奮したるものなりとす。されば凡てその思想を外国に仰ぎ、事物に就きて困難なる事柄起れば、自己に反省して其理を明かにするよりも、寧ろ西洋を巡して、西洋の状態を見、これに依りて其問題を解釈せんとするは一般の状態なり。」元良勇次郎『倫理学講話…中等教育 後編』、二九六頁。

(99) 元良勇次郎、前掲著作、三九七頁〜三九八頁。

(100) 井上哲次郎『倫理と宗教との関係』、富山房、一九〇二年、九七頁〜九九頁。

(101) この井上哲次郎の「小我」と「大我」について、元良勇次郎は「加藤博士の愛己小説及び其評論して井上博士の大我説に及ぶ」において自らの用語で再定義をする。「小我」とは「この身体を主とし一身の利害に関する経験を対象として作った系統である。」「大我」とは「大实在の觀念を主とし我々の経験を広く包含したものを客とした系統である」前掲著作、四三四頁。

(102) 渡辺和靖「元良勇次郎における自然と人間―明治における科学的精神の軌道」、『元良勇次郎著作集 別巻Ⅰ』、五二二頁。原文「元良が、キリスト教に新しい倫理を求め、やがてそこから離れ、科学的な研究を通して新しい倫理の根拠を探求していった道筋がトレースされている。そして、その際、その道案内をしたのは、東洋哲学とりわけ仏教思

想であった。」そして『明治思想史―儒教的伝統と近代認識論』（株式会社ペリカン社、一九七八年）において次のように述べている。「西田の場合においても、桑木の場合においても、その思想形成に当たって、儒教的伝統が極めて大きな比重を占めていたことが知られる。しかも、それは単に思想形成の一要素というにとどまらず、少年時代の生活全体を通じての直接体験として彼らの精神の内奥に深く獲得されたのである。そして、こうした事象は、単に西田や桑木の特殊な経験というのではなく、明治初年に生まれた知識人一般に普遍的に見られるものであった。」一六頁。また「明治初年に生まれ明治後期に活躍する思想家たちの精神の内奥に、直接体験として、儒教を中核とする近世的伝統が獲得されていた。このことは、彼ら以前に生まれた明治の思想家たちについては、さらに大きな確実性をもって言える。いわば、明治という時代が、思想史学の対象として成立するのは、明治人たちの精神の根底に存する共通の体験―儒教体験を根拠としている。」と述べている。二〇頁。